

INTERTEXTUALIDAD, REESCRITURA Y PARODIA DE LA *VITA CHRISTI* DE LUDOLFO DE SAJONIA EN *MACUNAÍMA* DE MÁRIO DE ANDRADE¹

por Enric Mallorquí-Ruscalleda

Princeton University

Miserable cosa es pensar ser maestro el que nunca fue discípulo. (Fernando de Rojas. *Celestina*. Auto I 42)

A Ronald E. Surtz

En literatura nada se crea ni se destruye, sólo se transforma. (Javier Cercas, David Airob y David Trueba. *Diálogos de Salamina*. 133)

REZA el *Eclesiastés* (1.10) una frase que, con el devenir de los siglos, se ha convertido en un lugar común al que se alude con harta frecuencia: *nihil sub sole novum* – “nada nuevo bajo el sol”. El campo de la teoría literaria no se ha mantenido al margen de tal tendencia, por lo que el tópico se ha utilizado para definir la intertextualidad, entendida, en términos generales, como el resultado de la influencia de unos textos sobre otros.² Para el caso que aquí me ocupa, *Macunaíma*: *o herói sem nenhum caráter* (1928), de Mário de Andrade, los intertextos que, en forma de huella, se hacen más o menos explícitos en el relato, han sido sacados a luz en su casi totalidad. Así, por ejemplo, siguiendo la tradición oral de la literatura,³ se ha señalado la influencia de las canciones de gesta, epopeyas, novelas picarescas y cuentos populares en *Macunaíma*, motivo por el que esta obra ha sido definida como rapsodia,⁴ haciendo referencia, así, a la técnica

narrativa empleada por Mário de Andrade, basada en el uso de temas y procesos de composición improvisados, presentes en las canciones tradicionales.⁵ Sin embargo, por las estrechas semejanzas que la obra guarda con varias obras y géneros literarios medievales, como, por ejemplo, la hagiografía medieval y, más concretamente, con las “Vidas de Cristo”, en su versión más difundida y de más aceptación entre la comunidad católica, la *Vita Christi* – Estrasburgo y Colonia 1474 –, del monje cartujo alemán Ludolf von Sachsen – Ludolfo de Sajonia, 1295-1377 –, quizás el membrete que mejor la defina sea el de novela.⁶

Como corolario, a continuación, y partiendo del presupuesto de que la *Vita Christi* es un posible subtexto que nos puede ayudar a comprender *Macunaima*, los propósitos que se persiguen en este trabajo son tres. En primer lugar se presentará de forma breve el texto y el contexto en el que se produce y circula la *Vita Christi*. A continuación, se rastreará y señalará la posible relación intertextual que bajo la forma de reescritura paródica, en tanto que réplica burlesca de un texto anterior, se establece entre ambos textos tanto a nivel estructural como de imagería simbólica, especialmente, esto último, en relación al personaje protagonista. Finalmente, se determinará, por una parte, cuáles son las plausibles motivaciones que despiertan este uso por parte de Mário de Andrade, y que, como se verá, responden a los lineamientos estéticos y políticos de la propuesta antropofágica, entendida como el acto de devorar y la asimilación crítica – selectiva – del Otro, de la cultura europea y de los valores transplantados por la colonia – léase cristianismo –, pero también aquellos reprimidos y relegados por la misma – el folclore, esto es, la cultura “original” brasileña. Ello permitirá enlazar con las conclusiones, en las que se discuten las posibles vías de transmisión y de contacto de la estructura y de la imagería compartida por ambos textos.

LA *VITA CHRISTI*: TEXTO Y CONTEXTO

La *Vita Christi* del cartujo alemán fue traducida al castellano por Fray Ambrosio Montesino y se dio por primera vez a la imprenta en Alcalá de Henares, en 1502-1503. En portugués se cuenta con una traducción realizada por monjes de la Orden del Cister durante la primera mitad del siglo xv. Su primera impresión se realizó en Lisboa, en 1495, y fue hecha por orden de la reina Doña Leonor, esposa del monarca João II, en Lisboa, en 1495.

Desde bien temprano, este texto, que explora el ascetismo y la devoción a través de los misterios de la Vida de Cristo,⁷ se convirtió en un auténtico *best-seller* dentro de la Península Ibérica alcanzando un total de 88 ediciones durante el período que media entre la primera edición y el final del siglo xvii, junto a otros libros de un talante parecido, como el anónimo *Barlaam y Josafat* y de la *Scala Paradisi* de Iohannes Climacus – Juan Clímaco, 579-649. Entre los primeros lectores de la *Vita Christi* cabe incluir a personajes tan relevantes de la

vida cultural, política y religiosa de la época, como la misma reina Isabel la Católica, quien poseía un ejemplar en su biblioteca privada,⁸ Santa Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola. A éste último, por ejemplo, su lectura durante el período de convalecencia previo a su conversión, le marcó de una forma definitiva, según él mismo narra en su *Autobiografía*. Desde ese momento la *Vita Christi* deviene central en el proceso de conversión del futuro santo y, por consiguiente, en el texto que lo inspiró para fundar la Compañía de Jesús en 1539, cuya influencia se irradiaría hasta tiempos recientes en Latinoamérica.

Además, la *Vita Christi*, junto a otros libros de devoción y de caballerías, formaría parte del equipaje de los conquistadores y de los colonizadores, tanto españoles como portugueses, en su viaje al Nuevo Mundo, tal y como han demostrado trabajos seminales como los de Irving Leonard, junto al de otros tantos investigadores que han seguido el camino abierto por el gran maestro. Todos estos críticos están de acuerdo en considerar que los *best-seller* peninsulares – los citados libros de devoción, numerosos libros de caballerías y otras tantas novelas sentimentales – se exportaban a la otra orilla del Atlántico poco después de ser publicados en la Península. Por tanto, se puede afirmar que la *Vita Christi* se convirtió muy pronto en un libro fundamental en la empresa misionera en el Nuevo Mundo y que, en Brasil, vería su máxima difusión gracias a la labor evangelizadora jesuítica impregnando así todas las esferas de la nueva vida cultural en las colonias y, por consiguiente, en la pervivencia que, en forma de *continuum* – o tradición – cultural, se encuentra en el despertar de las futuras conciencias nacionales de los países latinoamericanos.⁹

Conscientes de ello, los modernistas latinoamericanos, y, más concretamente, Mário de Andrade, con su voluntad de ruptura que le acompaña, vuelve la mirada al pasado con la intención de reconfigurar lo que él entiende como la verdadera identidad brasileña. Ello lo lleva a cabo a partir de la crítica de lo que él interpreta como una falsa colonización y que aquí se concretiza con una reescritura del que con mucha probabilidad fuera uno de los instrumentos de evangelización más importantes: la *Vita Christi*. Concretamente, no es por ello extraño encontrar declaraciones como las que el mismo Andrade realiza en una crónica publicada en el *Diário Nacional* el 18 de octubre de 1931:

A imagem de Jesus na altura mais grandiosa da capital da República representa incontestavelmente muito do nosso Brasil. A nossa vida histórica dos tempos coloniais está de tal forma presa à religião católica que se pode dizer que nosso destino foi afeiçoado por uma ideologia fradesca. [...] A estátua do Cristo é também a representação da nossa 'civilização' atual, importada e por muitas partes falsa pra nós. ("Cristo-Deus" 447-48)

El pasaje es una muestra meridiana y patente del pensamiento político de Mário de Andrade, que se traduce en un intento de deconstrucción estética de la

asimilación de la cultura occidental que ocurrió desde el mismo momento de la llegada de los portugueses al Nuevo Mundo y que cabe relacionar con el proceso de asimilación cultural problematizado a través del concepto antropofágico.

Aunque se ha definido con anterioridad el concepto antropofágico de acuerdo con la propuesta de Oswald de Andrade, quizás cabría ahora matizarlo añadiendo que éste, a su vez, en el caso de Mário de Andrade, es también una respuesta carnavalizada a la conciencia poética que los modernistas brasileños dieron al problema del colonialismo cultural. Al subrayar que todo proceso de asimilación es canibalístico, los antropófagos desacralizaron los modelos heredados de la tradición occidental,¹⁰ entre los que cabe contar la *Vita Christi* como uno de los fundamentales. No debe extrañar, por tanto, que en *Macunaíma*, publicada en 1928, sólo tres años antes de las declaraciones anteriormente mencionadas, se plasme esta preocupación existencial bajo la forma de las tensiones textuales, ideológicas y estéticas que subyacen en el relato. Dichas tensiones se manifiestan en las continuidades y rupturas con respecto a la cultura occidental a partir de la desacralización que en forma de parodia, entendida con esa vieja afortunada metáfora bajtiniana del mundo al revés, cuyos orígenes están enraizados al mundo carnavalesco, realiza de la *Vita Christi*, como se pasa a mostrar a continuación.

NACIMIENTO, BAUTISMO Y TRANSFIGURACIÓN

A nivel estructural, la *Vita Christi* se puede dividir en tres momentos principales teniendo como punto culminante de su vida pública la transfiguración de Cristo, como el bautismo fue su inicio y la ascensión su fin, y que se enmarcan dentro del marco narrativo de la *peregrinatio vitae*. En torno a estos tres elementos y a lo que ellos llevan asociado voy a estructurar mi argumentación. Más concretamente: 1) Nacimiento, bautismo y transfiguración; 2) La peregrinación: en búsqueda del *muiraquitã*; 3) Ascensión, muerte y memoria.

Macunaíma, compuesto por diecisiete capítulos y un epílogo, se desarrolla en torno a la búsqueda de la piedra *muiraquitã* que, después de un encuentro con su amante, Macunaíma, el protagonista, recibe como amuleto, antes de subir al cielo.

Macunaíma nace en el seno de una tribu que se extingue, hijo de la noche – y, al igual que Jesucristo, se hace eco aquí de la presencia de la ausencia física de un padre –, de una madre que ya es vieja y predestinado como un héroe a la salvación de los suyos – en términos parecidos se lee en el misterio de *La Visitación a Santa Elisabet* –, los *tapanhumas*, símbolo de toda la cultura original brasileña. Como su modelo literario, destinado también a salvar a los suyos – aunque, como se sabe, en *Macunaíma*, con la desaparición de su pueblo esto no se produce –, nace en un entorno humilde, escaso y pobre.

A Macunaíma, en tanto que personaje literario, se le atribuyen, además, otras características, especialmente las que sobresaltan sus debilidades o flaquezas: pereza, lengua viperina, falta de sujeción y obediencia tanto a los iguales como a los mayores y a los menores, de forma parecida, aunque opuesta, a las características que se le atribuyen a Jesús, según se lee en el *Misterio de cuando se perdió el Niño Jesús*. A éstas hay que añadir el continuado desenfreno sexual expresado a través de las constantes "brincadeiras" con Sofará, la mujer de su hermano Jiguê, y con tantas otras, oponiéndose para ello al *Misterio del ayuno y tentación*. Pero no sólo esto. Respecto a su modelo igualmente destaca su falta de socorro a los prójimos – como se lee, de nuevo en forma contraria, en el *Preámbulo de la Pasión al Señor*, en la *Adoración de los Reyes magos* y en el *Misterio del ayuno y tentación*. Así, por ejemplo, a partir del episodio de la transportación de la casa materna – motivo legendario que procede de la Saga 6 de Koch Grünberg – Macunaíma consigue que él y su madre vivan en opulencia y desahogo. En cambio, los hermanos quedan en el lugar de origen, en el cual sufren una gran escasez de víveres. Al ver su desgracia, la madre quiere ayudarles echándoles pequeños trozos de fruta, lo cual irrita a Macunaíma, quien, en un acto de venganza, vuelve a transportar la casa al lugar de origen.

Curiosamente, en un sentido opuesto – no se olvide el sentido de la parodia que Andrade lleva a término –, todo ello se encuentra en dos momentos de la *Vita Christi* que median entre el nacimiento y el bautizo del héroe. Me refiero al *Misterio de la adoración de los Magos* – condenación de la pereza y de la falta de control de las pasiones, socorro de los prójimos – y en el *Misterio de la circuncisión del Señor* y *Misterio de la purificación de Nuestra Señora*. En su lugar, la castración sufrida por Macunaíma con la imposibilidad de descendencia¹¹ – Capítulo III, "Ci, Madre de las matas" –, se puede interpretar en clave psicoanalítica,¹² en un sentido que cabe relacionar con la fragmentación de la identidad o de la identidad perdida por la aceptación de la castración sufrida en manos del colonialismo cultural, si se piensa que la obra, mediante su personaje protagonista, plantea el choque cultural del indígena amazónico con la cultura europea. Es igualmente un anticipo del final trágico de su pueblo que se lee al final del relato, a la vez que metáfora de la castración del indio después de ser catequizado o cristianizado, representado por el bautismo en la tradición católica y que corresponde al *Misterio del Bautismo del Señor*.

Frente a ello, en *Macunaíma*, la voz narrativa¹³ se sirve del bautismo del héroe en dos sentidos complementarios. El primero se produce cuando Mário de Andrade bautiza a su personaje protagonista con el nombre parlante "Macunaíma" (3).¹⁴ De esta forma lo contrapone a la figura de Jesucristo desde este mismo momento. Frente a la reminiscencia de "salvador" y "redentor" implícita en el nombre de Jesús, Macunaíma, etimológicamente significaría algo así como el "Gran Malo".¹⁵ Aunque como ha advertido la crítica, para Mário de Andrade este nombre designa sobre todo "el héroe sin ningún carác-

ter”, tal y como reza el subtítulo de la obra, esto es, “nada sistematizado en psicología individual o étnica”,¹⁶ no cabe duda de que irónicamente Macunaíma se presenta a sí mismo como “emperador”, con todo el simbolismo que esto comporta. En este sentido, en su “Carta pras Icamíabas” – capítulo IX –, en la que el diálogo con la literatura clásica y su proceso de reescritura paródica se hace más que evidente, al relatarnos cómo es su vida en São Paulo, se refiere a sí mismo varias veces con el apelativo de “emperador”. Sirva como ejemplo el párrafo final y la signatura del héroe:

Recebei a bênção do vosso Imperador e mais saúde e fraternidade. Acatai com respeito e obediência estas mal traçadas linhas; e, principalmente, não vos esqueçais das alviças e das polonesas, de que muito hemos mister [. . .] Macuníma/Impertaror. (81)

Aunque él es “Imperador do Mato-Virgem” (27), evidentemente parodiando el modelo de epístola heredado del mundo clásico, no sólo por la forma sino también por el contenido, a ello cabe añadirse otra dimensión, también paródica, y que me permite asociar el “emperador” con el “Cristo-Rey” al que Andrade se refería en otro fragmento de la carta de 1931 que cité más arriba:¹⁷

Essa civilização construída por outros povos, com outras necessidades e outros climas, passou pela nossa alfândega, como um aerólito fulgurante. [. . .] A imagem de Cristo no tope do Corcovado, se representa uma felicidade da nossa tradição, se representa uma das medidas do nosso ser rotulado, representa ainda o aerólito a que nos escravizamos. Que falseamos. É que nos falseia inda mais. A imagem será chamada de Cristo-Redentor, pelo que poderá valer em nossa contemporaneidade. Mas como índice da civilização brasileira, é apenas Cristo-Rei. A imagem será chamada de Cristo-Rei enquanto símbolo duma civilização que nos falseia demais. (“Cristo-Deus” 447-48)

En un segundo sentido, el bautizo es físico¹⁸ y presenta un marcado carácter simbólico. Tiene lugar en un momento clave del relato, cuando, precisamente de camino a São Paulo, decide sumergirse en el agua:

Uma feita a Sol cobrira os três manos duma escaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho. Porém no rio era impossível por causa das piranhas tão vorazes [. . .] Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d’água. [...] O herói [...] entrou na cova e se lavou inteirinho.

Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava brabuco louro e de olhos azuizinhos, água lavara e pretume dele. E

ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas. (39-40)

El fragmento no tiene desperdicio, pues presenta una gran concentración de motivos en unas poquísimas líneas. Además del motivo del bautizo,¹⁹ y estrechamente relacionado con él, se encuentra el elemento de la transfiguración que proporciona el blanqueamiento de Macunaíma, frente a la imposibilidad de transformación de sus dos hermanos, lo que remite a la imagen del Mesías – aunque, cabe recordar, disociada del elemento redentor.

Si el cristianismo ve en el agua la doble naturaleza de Cristo, como aquí la del protagonista – de negro a blanco –, la transfiguración, punto culminante de la vida de Cristo, se produce aquí, como en la *Vita Christi*, en un monte. Si en Lucas (9:29) y Mateo (17:2) se lee que entre tanto la apariencia del rostro de Jesús se hizo literalmente “diferente” – es decir, que su apariencia cambió – delante de sus discípulos, en *Macunaíma*, aunque el suceso se produce de igual forma en un monte, el autor echa mano del recurso de la cueva en la que se produce la transfiguración del protagonista para enfatizar la introspección e inmersión del personaje en el conocimiento de su ser más interno e íntimo que en este mismo momento va a empezar con el desarrollo de la peregrinación y que a nivel extratextual repercute en la tensión que el autor busca en su lucha por re-construir la “verdadera raza” brasileña.

Esta metamorfosis interesa aquí de una manera particular, ya que de alguna manera inicia el proceso de ascensión ligado a la peregrinación del personaje, como se explica más adelante.

Sin embargo, no es ésta la única de las metamorfosis que Macunaíma sufre. La palabra “transfiguración” proviene del verbo denominativo del griego clásico que tiene su étimo en el sustantivo μεταμόρφωσις y que está formado de dos partes: 1) *meta*, que significa “cambio” y 2) *morphe*: “forma”. De modo que significa “[t]ransformación de algo en otra cosa” (*DRAE*, s.v. “Metamorfosis”). La palabra “metamorfosis” se emplea, por tanto, para describir algunas de las más asombrosas transformaciones diseñadas por Dios en la naturaleza, como la transformación de una oruga en mariposa. En *Macunaíma* la práctica totalidad de sus transformaciones se pueden relacionar con la imaginería que aparece en la *Vita Christi* y, por supuesto, con la *Biblia*. Así, por ejemplo, la transformación de negro a blanco²⁰ simboliza igualmente la pureza, la santidad, por lo que suele ser el color habitual del héroe, desde Sir Galahad en Chrétien de Troyes al Caballero de la Blanca Luna en el *Quijote*, o al propio Dios y al Sol, a la luz, hacia la que tiende al final del relato.

Otra metamorfosis igualmente es la que produce la transformación del héroe en pez, que, como recuerda Montserrat Escartín, “[p]ara los Cristianos, la palabra griega para pez, *Ichthus*, era usada como acróstico para aludir a Cristo: *Iesous CHristos, THEou Uios, Soter* – Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador –” (240-1). La pesca y el pescador poseen, por tanto, un sentido místico en el

sentido que el pez es símbolo de Cristo y en el acto de pescar la extracción de un tesoro o una sabiduría. Así, pescadores eran los apóstoles o el rey en la leyenda del Graal del mencionado Chrétien.²¹

De igual forma, otras de las atribuciones o relaciones que en la obra se establecen entre el héroe y otros elementos remiten a imágenes directamente relacionadas con la de Jesús en la *Vita Christi*. Sirvan para ello, y sólo a modo de ejemplo, las “hormigas” – elemento revalorizador de la vida – y la “lepra”. Además, se advierten en el relato numerosas resurrecciones del héroe que recuerdan al Ave Fénix. Ésta, que el cristianismo simboliza con la muerte y resurrección de Cristo – no es por casualidad que en un mismo episodio se haga referencia al Evangelio de Jesús (40), y, acto seguido, se produzca una resurrección – Capítulo V, “*Piaíma*” –, contribuye a la configuración simbólica que del héroe ofrece constantemente la voz narrativa de *Macunaíma*.

Se han repasado hasta aquí dos momentos cruciales de *Macunaíma* en su proceso de reescritura de la *Vita Christi* del Cartujo: el bautismo, la transformación y, vinculado con esto, la configuración del héroe, la cual se puede relacionar con su modelo literario. Veamos el siguiente paso: la peregrinación y las imágenes con ella asociadas.

LA PEREGRINACIÓN: EN BÚSQUEDA DEL *MUIRAQUITÁ*

La idea del peregrino, tan presente en la cosmovisión y las letras medievales y del Renacimiento, se funda en el concepto bíblico de peregrinación-desierto-patria que simboliza la constante búsqueda del origen paradisíaco por parte del hombre.

No se descubre nada nuevo aquí si se afirma que por esta condición, así como por el modelo de ascensión – o escalera – dentro del relato se ha querido ver en la picaresca española y en los libros de caballerías – aunque cabría especificar en sus vueltas *a lo divino* – los modelos literarios de los que parte Mário de Andrade. Aunque no faltos de certeza, quizás sí de precisión, los críticos han obviado el hecho de que el modelo último de este tipo de narrativas es el de la peregrinación, que se difunde, principalmente, a través de la *Vita Christi* y de la *Scala espiritual* de Juan Clímaco – y, más tarde, a través de la novela bizantina. Antes se ha hecho referencia a la traducción que de ésta realizó Fray Luis de Granada bajo el título de *La Escala espiritual* (1562) y que consta como la primera obra impresa en el Nuevo Mundo,²² más concretamente, en casa del impresor Juan Pablos, en 1532, cuyo antecedente último es igualmente la *Vida de Cristo*. Ambos textos gozaron de una enorme popularidad a ambos lados del Atlántico desde el mismo momento del encuentro transatlántico.

El modelo literario de la peregrinación que arranca de Homero, le sirve a Mário de Andrade para abrir a su protagonista a un proceso de búsqueda psi-

cológica, interior e íntima,²³ que también recuerda los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, que se inaugura con el viaje que realiza junto a sus dos hermanos, Maanape y Jiguê. De esta manera se puede argumentar que esta experiencia del peregrinaje que conduce al conocimiento de sí mismo puede extrapolarse a la colectividad ya que Macunaíma puede leerse como un emblema de la identidad del país.²⁴ Por tanto, cuando Andrade define a su protagonista como “O herói sem nenhum caráter”, se puede afirmar que pretende trazar una generalización de éste y no, por el contrario, desposeerlo de todo rasgo.

Mientras que el peregrinaje arquetípico en el mundo medieval era a Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, en *Macunaíma* el autor traslada a sus tres personajes – quizás cabría ahondar en la relación de estos tres con la Santísima Trinidad, aunque en el modelo literario de la *Vita Christi* la peregrinación debe hacerse en solitario – a São Paulo en el intento de recuperar el *muiraquitã* que Ci, antes de convertirse en estrella, le había regalado a Macunaíma. Después de perderla, la piedra va a parar a manos de Venceslau Pietro Pietra, “o gigante Piaimã” comedor de gente, que mora en São Paulo. De ahí que, a partir de este momento, la acción gire en torno a la búsqueda del amuleto, que, al final, es recuperado, aunque éste se le vuelve a escapar de las manos poco después – capítulo XVII. A partir de esto se pueden establecer varias conexiones. Por ejemplo, en el mundo medieval la búsqueda del cáliz, grial o graal es el argumento de la obra de Chrétien de Troyes *La demanda del Santo Graal* – s. XII. Para el cristianismo, el cáliz es la copa donde se consagra el vino y el agua durante la Eucaristía, en memoria de la última cena y la Pasión de Cristo, temas, ambos, presentes en la *Vita Christi*. En el contexto de *Macunaíma* se alude al cristianismo a través de la forma del *muiraquitã* – piedra verde en forma de lagarto, atributo de Juan Evangelista, uno de los doce apóstoles presentes en la última cena. Vinculado con esto cabe señalar también la presencia del imaginario de la última cena o *El misterio de la cena del Señor* en *Macunaíma*, de la que, de forma paródica, el héroe, después de narrarse su genealogía “divina”, queda excluido por demorarse en su llegada:

–Ah, herói, tarde piaste! Era uma honra grande para mim receber no meu mosqueiro um descendente de jaboti, raça primeira de todas. . . No princípio era só o Jaboti Grande que existia na vida. . . Foi ele que no silêncio da noite tirou da barriga um indivíduo e sua cunhã. Estes foram os primeiros fulanos vivos as primeiras gentes da vossa tribo. . . Depois, que os outros vieram. Chegaste tarde, herói! Ja somos em doze e como você a gente fichaba treze na mesa. Sinto muito mais chorar não posso! (158-59)

La pérdida del Graal, que significa la pérdida del estado paradisiaco, provocó que en las epopeyas medievales se crearan héroes imaginarios en busca de este objeto insigne. A modo parecido, Andrade elabora su protagonista, al

que lleva a enfrentar al gigante Piaimã. Aunque el episodio se puede interpretar dentro del contexto del folclore brasileño, no se puede obviar aquí la semejanza que guarda con otro motivo folclórico, como el del *Fuerte de Retenú*, procedente de la época ramesida en el Antiguo Egipto. Igualmente el episodio remite al contexto cristiano en la lucha de *David contra Goliat*.

David, segundo rey de Israel – téngase presente la asociación de Cristo rey/emperador/Macunaíma –, se enfrentó al gigante Goliat. En el relato este enfrentamiento se rescribe a través de la lucha entre el héroe Macunaíma y Venceslao Pietro Pietra y, como en el episodio bíblico, acaba con la victoria de David/Macunaíma.²⁵ En la tradición literaria la figura del gigante es un ser primigenio de cuyo sacrificio surge toda la creación, traducido por Andrade como la construcción de la identidad brasileña y que persigue encontrar a través de la búsqueda a la que su personaje se abre en este viaje que se está comentando.²⁶

Interesa aquí también la figura del gigante, a pesar del trágico final que acaba padeciendo, porque su sacrificio, además de corresponder estructuralmente al necesario avance del héroe en su intento de devorar antes que ser devorado.

Con todo, en São Paulo, hay otros dos momentos que recuerdan los *Misterios del Señor*. Más concretamente, tanto en el *Misterio de la predicación de Cristo y sus milagros* como en la *Predicación del Evangelio*, se relata cómo, llegado el Señor a la edad perfecta, comenzó a entender en el oficio de la predicación y salvación de las ánimas. En un sentido parecido, de nuevo paródico, en el capítulo X – “Pauí-Pódole” –, desencadena una trifulca alegando que cierta constelación no consagra la imagen de ninguna cruz católica sino a Pauí-Pódole, una deidad de la Selva. Pero no sólo esto. En otro pasaje, siguiendo uno de los principios de todo peregrino, la oración continua, se dirige a San Antonio de Nazaret para pedirle aquello de:

Valei-me Nossa Senhora
Santo Antônio de Nazaré,
A vaca mansa dá leite,
A braba dá si quisé! (54)

La referencia a San Antonio puede relacionarse a priori tanto al *Misterio de San Antonio* como al fundador del movimiento eremítico, San Antonio o Antón de Egipto, a quien, en última instancia, se debe el origen del modelo de *peregrinatio vitae* y del género literario de la hagiografía en la Edad Media. A mi modo de entender, esta breve composición poética es una clara parodia de la continua oración que se le requiere al peregrino que persigue el camino de la santidad – modelo de las versiones *a lo divino*, la *Scala Paradisi* o la *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* a los que se ha hecho referencia con anterioridad. Asimismo, la referencia a San Antonio podría deberse a la figura de San

Antonio de Padua o Lisboa (1195-1231), que tanto ha influido en la cultura popular del Brasil, aunque cabría ahondar en el estudio de esta posibilidad, ya que la temática del poema está lejos de las imágenes asociadas a este santo.

Con todo, esta posible intertextualidad que en forma de parodia de la *Vita Christi* en el relato, se reafirma en el proceso de ascensión del protagonista, que también hay que relacionar con el modelo de la *peregrinatio*, especialmente por lo que al proceso de la ascensión del alma se refiere y que aquí cabe traducir con la última metamorfosis del héroe, ahora en estrella, y con el *Misterio de la memoria de la muerte*. De ello me ocupo a continuación.

ASCENSIÓN, MUERTE Y MEMORIA

Seguramente, uno de los Misterios de la Vida de Cristo mejor conocidos y más comentados es el de *La subida a los cielos*. De ahí que el género literario de la *peregrinatio vitae*, que se mueve a medio camino entre la literatura y la hagiografía, tenga en la ascensión uno de sus elementos fundamentales y que de una forma sintética tan bien expresa el sintagma griego *ἐπίγειος οὐρανός*, el cual se puede traducir como "el cielo en la tierra" o la búsqueda de la santidad.

Como se va viendo, y como respuesta a estos intertextos, especialmente al de la *Vita Christi* – subtexto último de todos los demás –, Mário de Andrade ofrece una parodia del modelo, razón por la cual tanto el itinerario como las cualidades y objetos que se asocian a Macunaíma están en todo momento marcados por imágenes y trayectorias de ascensión y no sólo por la ascensión asociada al modelo narrativo de la peregrinación y por la búsqueda del *muiraquitã*, sino también por los encuentros y reencuentros del protagonista con Vei, la Diosa-Sol, quien le promete la eterna juventud a cambio de la fidelidad hacia una de sus hijas, condición que no logra mantener el héroe. Pero si el sol es la luz espiritual, la sombra es lo contrario. De ahí que ambas imágenes se contrapongan en el texto.

En este sentido, verbigracia, se puede citar el momento anterior de la metamorfosis del héroe en Ursa mayor (capítulo XVII) – curiosamente la Osa Mayor es una de las pocas estrellas mencionadas en la Biblia²⁷ (Job 9:9 y 38:32) –²⁸ y el contraste entre las imágenes de luz y sombra que resuenan en el relato a partir del episodio de la muerte de su tribu, devorada por la lepra, que en la Biblia es usada como castigo de Dios. De hecho, la palabra hebrea *tsaraat* alude a numerosas enfermedades de la piel, entre las que cabe incluir la lepra. Macunaíma, por el contrario, muere en un episodio que me retrotrae a la fábula de Acteón.²⁹

En su versión clásica, como es sabido, el mito relata cómo Acteón sorprendió mientras se bañaba, en compañía de sus ninfas, a la diosa protectora de la caza, Diana-Artemis, motivo por el que ésta lo transformó en un ciervo que

acabó devorado por sus propios perros. Sin embargo, en esta nueva reescritura o reelaboración personal del mito que Mário de Andrade lleva a cabo se aprecia una modificación muy importante a través de lo que Sartre conceptualizó en el *Ser y la nada* como el ‘complejo de Acteón’; es decir, la perversión del orden psicosexual que conlleva la búsqueda constante del deseo ¿no es lo que persigue Macunaíma y, a su vez, su autor, con la elaboración de esta obra? Además, el complejo implica la posesión visual del conocimiento que supone un aprendizaje y una posibilidad transformadora, esto es, una violación que, en este caso, es llevada a cabo por el sentido de la vista como intento de comprensión del Otro y que debe relacionarse con la existencia de un conocimiento prohibido y que aquí se traduce en el conocimiento impuesto por la visión del colonizador a través del catolicismo.

Ahora bien, con respecto a la versión clásica, se mantiene el papel de la mirada en la construcción del deseo en el sujeto, así como se centra en la esencialidad del hombre, el de su libertad individual frente a los miedos que le acechan.

Con esta mirada voyeurística, por tanto, Mário de Andrade pretende mostrar la voluntad de Macunaíma para penetrar en la esfera del conocimiento falocéntrico representado por el cristianismo llevado a Brasil a través de los jesuitas – a los que se alude en varios momentos durante el relato, tal como señala Gilda de Mello e Souza en su edición³⁰ – y reaccionar contra la ‘castración’. En mi opinión, la castración abarca aquí dos significados: 1) por su relación con la figura de Cristo; 2) por su relación con la castración que el pueblo indígena sufrió frente a los europeos. Pero no sólo esto, ya que, además, esta castración se relaciona con el sadismo por lo que de culpa y opresión social había habido por parte de la Iglesia durante la colonización. En este caso, la población estaba controlada por medio de la difusión de un imaginario colectivo configurado a partir de determinados discursos científicos y tradicionales sobre los que la Iglesia elevaba su muro de protección de cara a no perder el poder.

Con su metamorfosis final en una constelación de la Osa Mayor, Macunaíma puede entenderse también como un Dios-emperador,³¹ no rey, como el mismo autor manifestaba en las declaraciones que aporté al iniciar nuestro recorrido. Es, en todo caso, un brasileño con trenzas, desacralizando así la figura de Cristo, como muestra la escultura de bronce titulada “Cabeça de Cristo” que, en 1920, Mário de Andrade adquirió de Victor Brecheret y que le provocó un fuerte enfrentamiento con su familia. Como el mismo personaje dice en la obra: “Não vim no mundo para ser pedra”, que en el cristianismo es símbolo de fe y en la alquimia medieval la “piedra filosofal” era la parte “sólida” del ser. Y Macunaíma no es ni una cosa ni la otra, sino todo lo contrario, esto es, un ser caracterizado por su hibridez, tal como reza el subtítulo de la obra, entendida como un signo político de la mezcla de las tres razas de Brasil – indio, blanco, negro. Sin embargo, la parte blanca del personaje acaba por triunfar al

oprimir a las otras dos y al venderse a la civilización decadente, aspecto que, a nivel estructural, debe vincularse con el uso del modelo literario de la *Vita Christi*.

En otro orden de cosas, en esta estrella en que se convierte puede también verse el motivo bíblico de la Epifanía, aunque no en el sentido cristiano por el cual el Redentor se "mostraba", sino que debe leerse en el sentido de luz, ya que el papagayo, que canta las memorias del héroe para que no se pierdan, es un símbolo solar y celeste, a la vez que se relaciona con el elemento oral en la transmisión de la memoria.³² Pero no sólo esto. También tiene que ver con la ascensión y con el anuncio de un nuevo día y con el predicador, ya que si el gallo despierta con su canto, el predicador levanta a los hombres. Evidentemente, la relación del predicador con el artista modernista no se puede obviar. *El misterio de la memoria de la muerte del Señor* – como Jesús, Macunaíma será el nombre que todos canten – y el *Misterio de la resurrección del Señor* se hacen patentes aquí, ya que con la voz del gallo se manifiesta la ausencia de un origen que se falseó por influencia del cristianismo en su choque con la civilización indígena y que aquí Mário de Andrade pone en evidencia a través de la construcción, previa deconstrucción, de uno de los relatos fundacionales de la cultura occidental para mostrar paródicamente la hibridez de la cultura brasileña que se recuperan al cantar a Macunaíma. De esta forma, por tanto, *Macunaíma* plantea, mediante su personaje protagonista, el choque cultural del indígena amazónico con la cultura europea, en la línea de la preocupación de Andrade por la identidad brasileña.

La novela refleja también el encuentro entre diferentes lenguas y registros lingüísticos, como se manifiesta en la expresión "falam numa língua e escrevem noutra", por medio de la que ironiza las concepciones puristas y clasicistas de la lengua, así como el lenguaje pre-modernista, tan distinto de aquel que se habla, como se lee en la crítica de la "Carta pras Icamíabas". A la vez, *Macunaíma* nos ofrece una exhaustiva antología del folclore brasileño, mezclando mitos antiguos y situaciones actuales del hombre entre el mundo de las máquinas. Enfrentamiento campo y ciudad, modernización.

CONCLUSIÓN

Ante la evidente suma de motivos y del imaginario compartido entre *Macunaíma* y la *Vita Christi*, así como por el paralelo desarrollo argumental que presentan, parece plausible afirmar que ambas obras guardan ciertas similitudes que, si no definitivas para demostrar la relación intertextual y paródica que se manifiesta en forma de reescritura que aquí propongo para abrir el sentido del texto – entiéndase en un sentido hermenéutico –, al menos sí debería ser suficiente para llamarnos la atención sobre este aspecto que, por los motivos que sean, la crítica ha pasado por alto.

Pero, además, en mi opinión, Andrade parte del modelo medieval de la *Vita Christi* para desacralizarlo en clave paródica, o carnavalesca, si se prefiere, como forma de inversión del modelo europeo, ya que, como muy acertadamente afirmó Emir Rodríguez Monegal:

Desde los orígenes de nuestra cultura [refiriéndose a la latinoamericana en general], el proceso brutal de asimilación de culturas ajenas, el choque producido por la violenta imposición de un punto de vista cristiano [...] llevó a formas extremas de carnavalización. Si Cortés fue visto por los aztecas como un avatar de Quetzalcoatl, la Serpiente Emplumada, y los españoles insistieron en identificar en el Nuevo Mundo el Jardín del Edén o el lugar exacto en que las perdidas tribus de Israel se habían instalado, esas formas de carnavalización recíproca, motivadas por el conflicto de culturas heterogéneas, se convirtieron en la pauta básica de una cultura latinoamericana. (407)

De esta manera, el conflicto de culturas produjo versiones carnavalizadas,³³ como la que se ha presentado en la lectura de *Macunaima* que aquí se ha ofrecido, por lo que, con su parodia, Mário de Andrade ofrece una manera de desacralizar tanto los modelos de la cultura occidental como la imitación servil que la mayoría de escritores seguían en la época, no sólo a nivel formal o temático, sino también lingüístico, como se ha comentado a raíz de la “Carta pras Icamíabas”.

De esta forma, por tanto, en el interior de *Macunaima* subyace un discurso constituido de continuidades y de rupturas que tendrían que ver con distintas poéticas o estéticas. Es aquí donde descansa una de las cuestiones estéticamente fundamentales sobre la constitución de esta obra y, por extensión, a la construcción de la identidad brasileña se refiere, dado el propósito último de la novela para ensayar una suerte de redefiniciones y reposicionamientos que inciden de lleno en la política a partir de la apropiación y la reformulación de un texto canónico europeo en clave paródica. No debe olvidarse que en esta época se perseguía hallar la verdadera identidad brasileña, dado el momento de fuerte impacto de la oleada inmigratoria y de la profunda modernización y transformación económica, social, política y cultural que sufría el país, por lo cual imperaba la necesidad de redefinir ciertos valores culturales, entre los cuales ocupan un lugar esencial las preocupaciones de índole nacionalista: es el momento de la re-definición del Mismo y el Otro.

Es en este contexto que los modernistas, y, por tanto, Andrade, en una de esas paradojas y quizás contradicciones del movimiento, rechazan la dependencia cultural procedente de la vieja Europa para iniciarse en la búsqueda de la propia palabra. Para ello encuentran la propuesta de la antropofagia, esto es, la devoración y asimilación crítica – y selectiva – del Otro – léase la cultura europea – y de los valores no sólo trasplantados, sino también reprimidos y relegados desde el mismo momento de la colonia con la labor cristianizadora a

partir de las "Vidas de Cristo", entre otros textos – verbigracia la referencia a las *Metamorfosis* de Ovidio, a partir de la referencia al mito de Acteón y Diana.

No se puede cerrar este trabajo, sin embargo, sin hacer referencia a uno de los reproches que esta lectura que se propone puede ofrecer. Me refiero al hecho de que algunos de estos elementos pueden encontrarse en otras culturas, especialmente precolombinas, como han señalado tanto Gilda de Mello e Souza, en las eruditísimas notas que acompañan su edición, como Manuel Cavalcanti Proença en su monumental *Roteiro de Macunaíma*.

A ello se puede responder de dos formas. La primera posibilidad se refiere al hecho de que los temas y motivos literarios que se encuentran en *Macunaíma* pueden proceder o bien de la *Vita Christi* o bien son anteriores y llegarían a Mário de Andrade a través de la tradición oral, recogida por el etnólogo alemán Theodor Koch Grünberg. De esta forma, ello habría permitido al autor de *Macunaíma* superar la valoración de lo popular en la época a partir de una doble operación deliberada que consiste en: 1) la incorporación de lo popular en el sistema, y, 2) con una ruptura de la dicotomía entre "alta" cultura y cultura popular y que, como ha señalado Viviana Gelado, era la estrategia fundamental seguida por las vanguardias históricas latinoamericanas (63).³⁴

En este sentido cabe decir que, efectivamente, en la historia de cualquier civilización o cultura ha existido siempre una literatura oral, cuyo objetivo es expresar y satisfacer las necesidades y capacidades que son propias del ser humano. Así lo afirmó Roland Barthes al mencionar que "el relato comienza con la historia misma de la humanidad. No hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos: todas las clases, todos los grupos humanos tienen sus relatos y, muy a menudo, estos relatos son saboreados en común por hombres de cultura diversa e incluso opuesta" (65-66), tal y como se ha intentado demostrar en mis anteriores argumentaciones.

Con todo, existe una segunda posibilidad, que es la que plantea César Vidal Manzanares al decir que "los cuentos de todas las culturas – también algunas de las teologías más elaboradas – han discurrido sobre esta cuestión en repetidas ocasiones" (79-80). El mencionado historiador apunta, pues, la posibilidad de que estos motivos sean universales, haciendo así referencia implícita a la teoría poligenética, basándose en el principio de lo esencial del pensamiento y del sentimiento humanos, de forma que la universalidad de ciertos relatos, sean clásicos, bíblicos, árabes, o europeos son repetidos y obligan a pensar en la universalidad de ciertas temáticas y también en la enorme capacidad de la fantasía para alcanzar a los pueblos más distanciados entre sí. Sin embargo, a pesar de estas rotundas afirmaciones, así como por los exhaustivos estudios de Vladimir Propp – recuérdese su *Morfología del cuento* y *Las raíces históricas del cuento* – y de Tzvetan Todorov con su *Introduction à la littérature fantastique*, no se puede dejar de lado la teoría monogenética, que postula un origen común y un posterior proceso de difusión y préstamo y, como

se ha intentado probar, la *Vita Christi* del Cartujano tuvo una gran influencia en el Nuevo Mundo, desde el mismo momento de la Conquista y la Colonización, tal y como lo han probado estudios como los de Irving Leonard.

Todo ello me lleva a concluir que tanto la estructura, como los motivos y los temas que Mário de Andrade rescribe de forma paródica en su *Macunaíma* – a pesar de que se presenten de forma alterada a la de la fuente y que se enfatice en unos aspectos más que en otros³⁵ – muy bien pueden proceder de una “reutilización” – *ré-emploi*, a partir del término de Michel de Certeau, de los misterios de la Vida de Cristo, según lo narrado por el Cartujano en su *Vita Christi*. Está claro que hay paralelismos – y muchos – con el folclore popular brasileño, por lo que, evidentemente, estos están también presentes en la obra.

Sin embargo, creo que en un futuro habría que contemplar la posibilidad de releer *Macunaíma* desde el punto de vista que aquí se propone, ya que, en parte, responde a los propósitos e intereses del autor en su particular re-construcción de las raíces históricas de Brasil que persigue con esta obra. Además, si se piensa en la incorporación del elemento cristiano, se puede argumentar en favor de la maestría que Andrade tenía sobre la inefabilidad del símbolo – no cabe olvidar que le gustaba “de falar por parábolas como Cristo”, como reza la primera línea de *A escrava que não é Isaura* –, cuyo uso radicaría en enfatizar en el carácter híbrido de su personaje y su obra, a medio camino entre lo popular y lo culto, lo individual y lo colectivo.

NOTAS

¹ A Pedro Meira Montero, de Princeton University, le debo mi primer y más sincero agradecimiento. No sólo por haberme introducido en el conocimiento del rico caudal literario y lingüístico luso-brasileño, sino también por sus numerosas críticas, sugerencias y revisiones a las diferentes versiones de este trabajo. A Ronald E. Surtz – Princeton University – y a Jorge García López – Universitat de Girona – les quiero agradecer la generosidad con la que han leído este ensayo, así como los cambios que me han sugerido y que, sin lugar a dudas, han ayudado a mejorarlo. Sin embargo, cualquier error que permanezca es de mi única y exclusiva responsabilidad.

² Para una historia y desarrollo del concepto, véase José Enrique Martínez-Fernández, *La intertextualidad literaria (Base teórica y práctica textual)* (Madrid: Cátedra, 2001).

³ La oralidad, íntimamente vinculada a la cuestión de la identidad cultural, constituye una de las preocupaciones de Mário de Andrade en esta obra, especialmente por lo que se refiere a la oralidad como artefacto literario que permite identificar determinados indicios de una posible identidad cultural brasileña en proceso constante de formación y reformulación. Al respecto véanse, entre otros, Edith Pimentel Pinto, *A Gramatiquinha de Mário de Andrade: texto e contexto* (São Paulo: Duas Cidades/Secretaria de Estado da Cultura, 1990); Angela C. Souza Rodrigues, “Mário de Andra-

de", ed. Edith Pimentel, *O escritor enfrenta a língua* (São Paulo: FFLCH/USP, 1994) 63-72; João Roberto Gomes de Faria, "Mário de Andrade e a questão da língua brasileira", VV.AA., *Estudos sobre o Modernismo* (Curitiba: Criar, 1988) 45-68 y *Mário de Andrade e a Revolução da Linguagem: A Gramatiquinha da Fala Brasileira* (João Pessoa: Ed. Univ./UEPB, 1979); Manuel Bandeira, "Mário de Andrade e a questão da língua", *Poesia e prosa*, vol. 2 (Rio de Janeiro: Aguilar, 1958); Severino J. Albuquerque, "Construction and Deconstruction in Macunaíma", *Hispania* 70.1 (1987): 67-72. Para un abordaje más amplio del debate sobre la lengua en el ámbito del Modernismo brasileño, véase Luiz Carlos Lessa, *O Modernismo brasileiro e a língua portuguesa* (Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1966).

⁴ En este sentido son interesantes las lecturas que ofrecen, entre muchos otros, los dos siguientes trabajos: David George, "Macunaíma, a Parody of The Lu-siads?" *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana* 14.1 (1984): 41-52 y Mario M. González, "Le Néo-picaresque brésilien au XXe siècle: L'Exemple de *Macunaíma* de Mário de Andrade". *Etudes Littéraires* 26.3 (1993): 69-80. A pesar de la sugerente lectura que ambos trabajos ofrecen, discrepo de ellos en el sentido que, a mi modo de entender, hay que buscar los orígenes en modelos literarios anteriores (léase la *Vita Christi*).

⁵ La obra está elaborada a partir de la combinación de una serie de textos preexistentes que proceden tanto de la tradición oral como escrita, popular como erudita, europea o brasileña. Es precisamente por esta composición estructural que Haroldo de Campos se refirió a *Macunaíma* como una composición en mosaico, yuxtaposición pura y simple de préstamos efectuados de sistemas diversos, en suma, una composición que se acerca al bricolage, a partir del concepto de Claude Lévi-Strauss. Sin embargo, la crítica literaria en los últimos años ha preferido la interpretación de Gilda de Mello, para quien *Macunaíma* está compuesta por un proceso creador de la música que se basa en un proceso acumulativo de la suite y la forma estilística de la variación. Otro crítico, Raúl Antelo, también ha señalado la estrecha relación de Mário de Andrade con el compositor e intérprete Heitor Villa-Lobos en la búsqueda de efectos musicales que pudieran ser utilizados en composición. Mello de Souza y Alfredo Bosi, entre otros, han puesto en relación el subtítulo del relato con el principio rapsódico de la suite, cuyo modelo popular podría encontrarse en el nordestino "bumba-meu-boi". En cualquier caso, para el propósito que se persigue aquí, prefiero la interpretación de Haroldo de Campos – *Morfología de Macunaíma* –, de quien también me sirvo del concepto de parodia que ofrece en su extraordinario análisis de *Macunaíma*. De Campos aplicó, y amplió, el concepto de parodia – en una línea similar a la de Bakhtin – a la obra de Mário de Andrade al discutir el canon de la fábula que subyace en la novela.

⁶ En este trabajo se emplearán indistintamente los términos de novela y relato. Para la cuestión terminológica y conceptual del género, así como para su transformación histórica, véase el excelente trabajo de Barbara Fuchs, *Romance* (New York: Routledge, 2004).

⁷ Enumeración de los *Misterios* a partir del Cartujano: Preámbulo para antes de la vida de Cristo, en el cual se trata del misterio inefable de su encarnación; De la Anunciación de Nuestra Señora; La Visitación a Santa Elisabet; La revelación de la virginidad de Nuestra Señora; El Nacimiento del Salvador; La Circuncisión del Señor; La adoración de los Magos; La purificación de Nuestra Señora; La Huida a Egipto; Cuando se perdió el Niño Jesús; El Bautismo del Señor; El Ayuno y la Tentación; La

Transfiguración; La predicación de Cristo y sus milagros; La entrada en Jerusalén con los ramos; Preámbulo de la Pasión del Señor; La cena del Señor y el lavatorio de los pies; La Oración del Huerto; La prisión del Salvador, y presentación ante los pontífices; La presentación ante Pilatos y Herodes y los azotes a la columna; La coronación de espinas y el Ecce Homo; Del llevar la cruz a cuestras; De cómo fue crucificado el salvador; La lanzada del Señor y la sepultura; La resurrección del Señor; La subida a los cielos; La venida a juicio; De las penas del Infierno; De la gloria del Paraíso; De la memoria de la muerte; De los beneficios divinos; De la manera que se ha de tener en la consideración de todas las cosas susodichas. Se cita por la traducción de Fray Luis de Granada, *Vida de Cristo: para conocer, amar e imitar a Nuestro Señor* (Madrid: Edibesa, 2006).

⁸ Francisco Javier Sánchez Cantón, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel La Católica* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950).

⁹ En este sentido, se ha interpretado, por ejemplo, la Peregrinación de Bartolomé Lorenzo de José de Acosta. Al respecto véase Juan José Arrom, "Precursores coloniales de la narrativa hispanoamericana: José de Acosta o la ficción como biografía", *Revista Iberoamericana* 44 (1978): 369-83.

¹⁰ No se especifican aquí las diferencias que existen entre la propuesta antropofágica de Mário de Andrade y de Oswald de Andrade. Para ello véanse, entre otros, Augusto de Campos, "Revistas re-vistas: os antropófagos", *Revista de Antropofagia* (São Paulo: Abril, 1975); Viviana Gelado, "O primitivismo antropofágico do Modernismo brasileiro como forma de valorização do popular", *Poéticas da Transgressão: Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina* (Rio de Janeiro/São Carlos: UFSCar/FAPESP, 2006) 132-93; Leisie Montiel Spluga, "La vanguardia brasileña: Una solución antropofágica al problema de la identidad latinoamericana", *Revista de Literatura Hispanoamericana* 40 (2000): 121-30; Benedito Nunes, "A antropofagia ao alcance de todos", Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica* (São Paulo: Globo/Secretaria de Estado da Cultura, 1990) 5-39; Emir Rodríguez Monegal, "Carnaval/Antropofagia/Parodia", *Revista Iberoamericana* 45.108-109 (1979): 401-12; Virginia Martínez Luque, "Tupy or not Tupy: antropofagia, cultura e identidade", *Diálogos* 9.3 (2005): 31-38; Eugenia Maria Boaventura, *A vanguarda antropofágica* (São Paulo: Ática, 1985); Lúcia Helena, *Uma vanguarda antropofágica*, Rio de Janeiro: Cátedra/INLMEC, 1982; Arnaldo Saraiva, "Para a história do Modernismo brasileiro: A 'divisão' dos Andrades (Mário, Oswald e Carlos Drummond)", *Coloquio/Letras* 5 (1972): 24-29. Y, finalmente, Oswald de Andrade, "Manifesto da poesia Pau-Brasil" y "Manifesto antropófago". *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, ed. Jorge Schwartz (Madrid: Cátedra, 1991).

¹¹ En este sentido quizás cabría buscar una relación entre Mário de Andrade y Machado de Assis, ya que la imposibilidad de descendencia de sus personajes – Macunaíma y Bras Cubas respectivamente – podría interpretarse en un sentido escéptico y cínico, frente al optimismo predominante de la época.

¹² Por el conocimiento que Mário de Andrade tenía de la obra de Freud y por el espectro trágico que en forma de estructura, temática o pensamiento planea en la obra del brasileño, bien se podría interpretar *Macunaíma* en clave de tragedia, especialmente poniéndola en relación con *Amar, Verbo Intransitivo*.

¹³ Me referiré indistintamente al autor y a la voz narrativa en un mismo sentido. Aunque soy consciente de la problemática teórica sobre el tema, tal como la des-

centralización del sujeto, etc., tomo aquí estas dos nociones de una forma equivalente ya que en todo momento tengo muy presente la intención autoral de Andrade.

¹⁴ Se cita por Mário de Andrade, *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter* (Rio de Janeiro: Garnier, 2004). En adelante se dará el número de página entre paréntesis, después de la cita.

¹⁵ Citado por Gilda de Mello e Souza en su edición de *Macunaíma* (Caracas, Venezuela: Ayacucho, 1979): 114, n. 4.

¹⁶ *Ibid. supra.*

¹⁷ Igualmente, a nivel intertextual se podría relacionar la oposición entre emperador y rey a partir de la oposición entre paganismo y cristianismo que se produce dentro del Imperio Romano y que, de alguna forma, reproduce el modelo de lucha y conquista entre modelos culturales.

¹⁸ Si bien en la *Vita Christi* – *Misterio del bautismo del Señor* – y, por extensión, en la mayoría de los relatos de peregrinación, hay un bautizo de los personajes protagonistas – como, por ejemplo, en el *Persiles* de Cervantes –, hay otros casos, como la *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* del padre jesuita José de Acosta, en que la peregrinación se inicia sin un bautizo *stricto sensu*.

¹⁹ De destacar es también la referencia a Sumé, héroe civilizador de los indígenas brasileños, de acuerdo con la noticia que ofrece Mello e Souza – n. 96, página 121 de su edición citada arriba.

²⁰ Aunque, por definición, el blanco no es un color, sino la posibilidad de todos. Esto se puede conectar con el subtítulo de la obra, es decir, *o herói sem nenhum caráter*.

²¹ El paralelismo entre estas dos obras fue agudamente señalado por Gilda de Melho en su extraordinario *O tupi e alauê: uma interpretação de Macunaíma* (São Paulo: Editora 34/Livraria Duas Cidades, 2003). Queda para el futuro llevar a cabo un exhaustivo estudio de fuentes partiendo de un rastreo textual del texto de Andrade y de sus posibles modelos para poder afirmar con más seguridad de qué fuentes bebe, aunque, en mi opinión, y siempre contando que los datos que aquí se presentan son provisionales, se concretan en la *Vita Christi* del Cartujano. Para llevar a cabo esta empresa será igualmente necesario hacer un estudio de la circulación, transmisión y recepción de estos textos medievales – y de sus motivos y temas – buena parte de los cuales señalo aquí a partir del modelo de la *Vita Christi* – partiendo de un marco transatlántico y, a todas luces, comparado.

²² Según la noticia que ofrece García Izcalbalzeta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (México: FCE, 1954).

²³ El autor ya había ensayado este género, aunque salvando las distancias, en su diario de viaje, primera parte de *O turista aprendiz*, en el que rebosa su interés no sólo teórico sino también práctico, personal y profesional, de encontrar y re-configurar las raíces de Brasil.

²⁴ Sobre la identidad pueden consultarse: Ana Araújo, "Macunaíma de Mário de Andrade e Cobra Norato de Raul Bopp na Re-Definição da Identidade Brasileira", *RLA: Romance Languages Annual* 4 (1992): 375-81; Zelia Bora Monteiro, "Identidade nacional e discurso periférico em *Macunaíma* e *Los Ríos Profundos*". Diss. Brown University, 1998; Ida Fátima Garritano, "A Renovação Modernista e a Brasilidade em Mário de Andrade". *Minas Gerais, Suplemento Literário* 14.762 (1981); y, fi-

nalmente, Laura Pineda, “*Macunaíma*: causas de un problema de identidad”, *Lingüística y Literatura* 17 (1990): 126-40.

²⁵ Como se va argumentando, *Macunaíma* a lo largo del relato adopta la identidad de diferentes personajes bíblicos, además de la figura del peregrino, lo que corresponde a las metamorfosis que sufre el personaje durante el transcurso del relato.

²⁶ Al igual que se distingue de la tradición religiosa cristiana traída al Nuevo Mundo por los portugueses, también se distancia a nivel lingüístico. En este sentido, desde este mismo momento se nos presenta a un indio que representa el “pueblo” brasileño y que, para ello, se sirve de mitos indígenas, leyendas y proverbios que forman parte del folclore brasileño y que hasta ese momento eran poco conocidos. Además, para lograr su objetivo, depura la lengua narrativa para acercarla a la espontaneidad de la oralidad, ya que en el relato se lleva un proyecto de revalorización del lenguaje y del modo de hablar de los brasileños a partir de la idea que Andrade tiene de una “gramatiquinha” que desvincula el portugués del Brasil con el de Portugal. Junto a esto, el elemento cristiano se advierte ya desde la misma apertura de la obra en dos niveles a partir de la clásica división de forma y contenido y que corresponde, por tanto, a la estructura y a la configuración retórica. Para la bibliografía al respecto remito al lector a la nota 1.

²⁷ Orión y Pléyades son las otras.

²⁸ Como es sabido, la Osa Mayor, además, tuvo una función básica en la fundación de la vía cartujana, de ahí que esté presente en el escudo de esta orden religiosa como elemento esencial.

²⁹ Otra influencia procedente de Occidente que hay que sumar a la anterior de la *Vita Christi*. El mito de Acteón, en la antigüedad, también fue tratado por Hesíodo, *Teog.* 977; Apolodoro, *Bibliotheca* 3. 4.4; Higino, *Fabulae* 181; Nonno de Panópolis, *Dionisiacas* 5; Fulgencio, *Mithologiarum* 3.3; Pausanias, *Descriptio Graecae* 1.44.8, 9.2.3; Eurípides, *Bac.* 337; Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca Hist.* 4.81. Citado en Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (París: Presses universitaires de France, 1969) 6.

³⁰ Véanse, por ejemplo, las notas 59, en la que se alude al Taumaturgo del Brasil, y 353, con referencia al Padre Vieira.

³¹ De hecho, “[a] tradução da Bíblia para o idioma cariaba divulgou Macunaíma como sinónimo de Deus” (Câmara, *Dicionário* 347).

³² La historia de *Macunaíma* es contada, simbólicamente, por un loro, o sea, por aquel que se expresa solamente por la voz – desconoce la escritura – que es reproducida por la voz del cantor “rapsoda”.

³³ Para ahondar en la carnavalización en *Macunaíma* son interesantes los trabajos de Bella Jozef, “Modernismo Brasileiro: Vanguarda, Carnavalização e Modernidade”, *Revista Iberoamericana* 48.118-119 (1982): 103-120 y Mario Chamie, “Mário de Andrade: Fato Aberto e Discurso Carnavalesco”, *Revista Iberoamericana* 43 (1977): 95-108.

³⁴ Para un examen de la cultura “popular” en Mário de Andrade véanse: Rossini Tavares de Lima, “Mário de Andrade e o folclore brasileiro”, *O folclore na obra de escritores paulistas* (São Paulo: Conselho Estadual de Cultura/Comissão de Literatura, 1962) 77-84; Vianna Cintia Camargo, “A Reinvenção do Popular em Mário de Andrade”, *Estudos Lingüísticos* 32 (2003); Vivian Schelling, *A presença do povo na cultura brasileira. Ensáio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freyre*

(Campinas: Unicamp, 1991). Para la mejor comprensión de la obra andradiana son indispensables los trabajos de Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro* (Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962) y *Antologia do Folclore Brasileiro* (São Paulo: Paulo Martins Editora, 1944).

³⁵ Así, por ejemplo, con respecto a la *Vita Christi* no se encuentran en *Macunaíma* los siguientes misterios de la vida del Señor: La venida a juicio, De las penas del Infierno, De la gloria del Paraíso, La entrada en Jerusalén con los ramos, La Oración del Huerto, La presentación ante Pilatos y Herodes y los azotes a la columna, La coronación de espinas y el Ecce Homo y Del llevar la cruz a cuestas. Por el contrario, sí aparecen otros motivos que se pueden conectar entre ambas obras como es la tardanza en predicar del Jesucristo y que se puede relacionar con la tardanza al empezar a hablar del héroe – concretamente hasta los seis años de edad.

OBRAS CITADAS

- Acosta, José de. *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*. Ed. José Juan Arrom. Lima: Petróperú, 1982.
- Albuquerque, Severino J. "Construction and Deconstruction in *Macunaíma*". *Hispania* 70.1 (1987): 67-72.
- Andrade, Mário de. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Garnier, 2004.
- . *O turista aprendiz*. Ed. e intr. Telê Ancona Lopez. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- . *Amar, verbo intransitivo; idílio*. São Paulo: Livraria Martins editora, 1944.
- . *A escrava que não é Isaura*. São Paulo: Lealdade, 1925.
- . "Cristo-Deus". *Táxi e crônicas no Diário Nacional*. São Paulo: Duas Cidades/Secretaria de Cultura, 1976.
- Andrade, Oswald de (1972). "Manifiesto da poesia Pau-Brasil" y "Manifiesto antropológico". *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Ed. Jorge Schwartz. Madrid: Cátedra, 1972. 165-86.
- Antelo, Raul. "Macunaíma: Apropriação e originalidade". *Macunaíma*. Coord. Telê Ancona Lopez. Florianópolis: Coleção Arquivos, 1988. 295-305.
- Araújo, Ana. "Macunaíma de Mário de Andrade e *Cobra Norato* de Raul Bopp na Re-definição da Identidade Brasileira". *RLA: Romance Languages Annual* 4 (1992): 375-81.
- Arrom, Juan José. "Precursores coloniales de la narrativa hispanoamericana: José de Acosta o la ficción como biografía". *Revista Iberoamericana* 44 (1978): 369-83.
- Bandeira, Manuel. "Mário de Andrade e a questão da língua". *Poesia e prosa*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Aguilar, 1958.
- Barbosa Gomes, Jose Maria, *Mário de Andrade e a Revolução da Linguagem: A Gramaticinha da Fala Brasileira*. João Pessoa: Ed. Univ./UFPB, 1979.
- Barlaam et Iosaphat. *Versión vulgata latina con la trad. castellana de Juan de Arce Solorceno*. Ed. Óscar de la Cruz Palma. Madrid-Bellaterra: CSIC-UAB, 2001.
- Barthes, Roland. "Introducción al análisis estructural de los relatos". *El análisis es-*

- tructural*. Comp. Silvia Niccolini. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1977.
- Boaventura, Maria Eugénia. *A vanguarda antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985.
- Bora Monteiro, Zélia. "Identidade nacional e discurso periférico em *Macunaíma* e *Los Ríos Profundos*". Diss. Brown University, 1998.
- Bosi, Alfredo. "Colônia, culto e cultura". *Dialéctica da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 11-63.
- . "O movimento modernista de Mário de Andrade". *Coloquio/Letras* 12 (1973): 25-33.
- Câmara Cascudo, Luís da. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Paulo Martins Editora, 1944.
- . *Dicionário do folclore brasileiro*. 2 vols. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. 1962. 2ª ed.
- Camargo Vianna, Cintia. "A Reinvenção do Popular em Mário de Andrade". *Estudos Linguísticos* 32 (2003): 1-5.
- Campos, Augusto de. "Revistas re-vistas: os antropófagos". *Revista de Antropofagia* (edición facsimilar de la primera y segunda "dentición"). São Paulo: Abril, 1975.
- Campos, Haroldo de. *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- Cavalcanti-Proença, Manuel. *Roteiro de Macunaíma*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1974.
- Cercas, Javier, David Airop y David Trueba. *Diálogos de Salamina: un paseo por el cine y la literatura*. Barcelona: Tusquets, 2003.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard, 1990.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Planeta, 1960.
- . *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Ed. Carlos Romero. Madrid: Cátedra, 1997.
- Chamie, Mario. "Mário de Andrade: Fato Aberto e Discurso Carnavalesco". *Revista Iberoamericana* 43 (1977): 95-108.
- Climacus, Iohannes. "Scala Paradisi". J-P. Migne, *Patrologia Graeca*. Vol. 88. Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969.
- Escartín Gual, Montserrat. *Diccionario de símbolos literarios*. Barcelona: PPU, 1996.
- Fuchs, Barbara. *Romance*. New York: Routledge, 2004.
- García Izcalbalzeta, J. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: FCE, 1954.
- Garritano, Ida Fátima. "A Renovação Modernista e a Brasilidade em Mário de Andrade". *Minas Gerais, Suplemento Literário* 14.762 (1981): 3-3.
- Gelado, Viviana. *Poéticas da Transgressão: Vanguarda e Cultura Popular nos anos 20 na América Latina*. Rio de Janeiro/São Carlos: 7Letras/EdUFSCar/FAPESP, 2006.
- George, David. "Macunaíma, a Parody of *The Lusiads*?" *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana* 14.1 (1984): 41-52.
- Gomes de Faria, João Roberto. "Mário de Andrade e a questão da língua brasileira". VVAA. *Estudos sobre o Modernismo*. Curitiba: Criar, 1988. 45-68.
- González, Mario M. "Le Néo-picaresque brésilien au XXe siècle: L'Exemple de *Macunaíma* de Mário de Andrade". *Etudes Littéraires* 26.3 (1993-1994): 69-80.
- Granada, Fray Luis de. *Obras completas*. "Traducciones: *Imitación de Cristo, Escala espiritual, Perla preciosa*". Vol. 18. Ed. Álvaro Huerga. Madrid: Fundación Universitaria Española-Dominicos de Andalucía, 1988. 277-558.

- Grimal, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. París: PUF, 1969.
- Helena, Lúcia. *Uma vanguarda antropofágica*. Rio de Janeiro: Cátedra/INLMEC, 1982.
- Jozef, Bella. "Modernismo Brasileiro: Vanguarda, Carnavalização e Modernidade". *Revista Iberoamericana* 48.118-119 (1982): 103-120.
- Leonard, Irving A. *Books of the Brave, Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*. Ed. Rolena Adorno. Berkeley: U of California Press, 1992.
- Lessa, Luiz Carlos. *O Modernismo brasileiro e a língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1966.
- Loyola, Ignacio de. *Autobiografía*. Santander: Sal Terrae, 1996. 4ª ed.
- . *Ejercicios espirituales*. Ed. C. de Dalmases. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Martínez-Fernández, José Enrique. *La Intertextualidad literaria (Base teórica y práctica textual)*. Cátedra: Madrid, 2001.
- Martínez Luque, Virginia. "Tupy or not Tupy: antropofagia, cultura e identidade". *Diálogos* 9.3 (2005): 31-38.
- Mello e Souza, Gilda de. *O tupi e alaúde: uma interpretação de Macunaima*. São Paulo: Editora 34/Livraria Duas Cidades, 2003.
- Montiel Spluga, Leisie. "La vanguardia brasileña: Una solución antropofágica al problema de la identidad latinoamericana". *Revista de Literatura Hispanoamericana* 40 (2000): 121-30.
- Nunes, Benedito. "A antropofagia ao alcance de todos". Oswald de Andrade. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo/Secretaria de Estado da Cultura, 1990. 5-39.
- Ovidio, Publio. *Metamorfosis*. Ed. C. Álvarez y R. Mª Iglesias. Madrid: Cátedra, 1997.
- Pimentel Pinto, Edith. *A Gramatiquinha de Mário de Andrade: texto e contexto*. São Paulo: Duas Cidades/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- Pineda, Laura. "Macunaima: causas de un problema de identidad". *Lingüística y Literatura* 17 (1990): 126-40.
- Propp, Vladimir. *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1981.
- . *Morfología del cuento*. Madrid: Akal, 1998.
- Real Academia Española de la lengua. *Diccionario de la Real Academia Española*. 22ª ed. 1992.
- Rodríguez Monegal, Emir. "Carnaval/Antropofagia/Parodia". *Revista Iberoamericana* 45.108-109 (1979): 401-12.
- Rojas, Fernando de (y "antiguo autor"). *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Eds. Francisco J. Llobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Íñigo Ruiz Arzálluz. Coord. Francisco Rico. Barcelona: Crítica, 2000.
- Sagrada Biblia*. Barcelona: Labor, 1968.
- Sánchez Cantón, Francisco Javier. *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel La Católica*. Madrid: CSIC, 1950.
- Saraiva, Arnaldo. "Para a história do modernismo brasileiro. A "divisão" dos Andrades (Mário, Oswald e Carlos Drummond)". *Revista Colóquio/Letras* 5 (1972): 24-29.
- Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*. Trad. e intr. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
- Schelling, Vivian. *A presença do povo na cultura brasileira. Ensáio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freyre*. Campinas: Unicamp, 1991.

- Souza Rodrigues, Angela C. "Mário de Andrade". *O escritor enfrenta a língua*. Ed. Edith Pimentel. São Paulo: FFLCH/USP, 1994. 63-72.
- Tavares de Lima, Rossini. "Mário de Andrade e o folclore brasileiro". *O folclore na obra de escritores paulistas*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura/Comissão de Literatura, 1962. 77-84.
- Todorov, Tzvetan. *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Seuil, 1970.
- Troyes, Chrétien de. *Perceval le Gallois, ou le Conte du Graal*. Trad. fr. Lucien Foulet. Paris: Nizet, 1947.
- Vidal Manzanares, César, ed. "El fuerte de Retenú". *Cuentos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Martínez Roca, 1988.